

Il discorso della confessione nel secondo Ottocento: alcune osservazioni

Emanuele Betta

La confessione è divenuta uno degli oggetti più indagati dalla storiografia contemporanea. Per la maggior parte l'attenzione degli storici si è concentrata e si concentra sull'epoca moderna, fino alle soglie del XIX secolo. Ciò probabilmente è dovuto ad un duplice ordine di fattori.

Da una parte è indubbiamente in questo periodo che si situano gli eventi significativi che hanno segnato un mutamento storicamente rilevante dal punto di vista della fondazione istituzionale della pratica della confessione moderna¹. Il Concilio Laterano IV

¹ I testi che affrontano la confessione da un punto di vista storico generale sono: GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris 1983; C.H. LEA, *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze nella chiesa latina*, Mendrisio 1911, interessante anche se segnato dal protestantismo dell'autore, a cui risponde direttamente la voce *Pénitence* del *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1903. Per quanto riguarda i testi sull'epoca moderna, tra gli altri quelli di J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris 1983; J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris 1990; T. TENTLER, *Sin and confession in the eve of reformation* Princeton 1977; J. BOSSY, *The social history of confession in the age of the Reformation*, in «Transactions of the Royal Historical Society», 1975, pp. 21-38. Inoltre il fondamentale A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996. Per una analisi della confessione in termini di disciplinamento cfr. P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994. Per quanto concerne l'Ottocento P. BOUTRY, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris 1986, in particolare il capitolo sulla confessione; E. SAURER, *Donne e preti. Colloqui in confessionale agli inizi dell'ottocento*, in L. FERRANTE-M. PALAZZI-G. POMATA, (edd), *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, Torino 1988; A. HAHN, *Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu: autothématisation et processus de civilisation*, in «Actes de la recherche en Sciences sociales», 1986, 62-63, pp. 54-68; M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Paris 1978; dello stesso Foucault i corsi al Collège de France del 1980 analizzano la confessione nella filosofia cristiana della antichità; T. ZELDIN, *The conflicts of moralities. Confession, sin, and pleasure in the 19th century*, London 1970.

del 1215 rafforzò la confessione come mezzo e momento decisivo del ciclo penitenziale e, con il canone 21 *Omnes utriusque sexus*, istituì l'obbligo della confessione annuale. Il Concilio di Trento impostò, in seguito, una rigida difesa del carattere sacramentale della confessione privata, ne fece un elemento indispensabile per la salvezza e riaffermò per tutti i battezzati l'obbligo della confessione e della comunione annuale. Con Trento la confessione si trasformò nel principale mezzo della azione disciplinare della Chiesa sulle coscienze, sia in funzione contingente controriformista, sia in un'ottica più generale di controllo sociale e formazione delle coscienze.

Un secondo elemento, più strettamente metodologico, spiega l'interesse prevalente per l'epoca moderna. La confessione è un rapporto tra due soggetti che si esprime in un ambito spazio-temporale definito. Si svolge nel confessionale, o in luogo appartato, è limitata a due persone ed è espressa solo in forma orale, la memoria della confessione è circoscritta ai due soggetti che vi partecipano. La possibilità di tracce scritte delle singole confessioni è estremamente limitata. Relazioni scritte che descrivono il peccato in forma anonima, cioè senza elementi che permettano una precisa identificazione del confessato, sono redatte in occasione di casi riservati, al vescovo oppure al papa, oppure nei casi di coscienza, ove il confessore non è in grado di risolvere tipi particolarmente complessi di peccato. Queste relazioni sono inviate ai tribunali ecclesiastici, principalmente la Penitenzieria Apostolica, organo preposto alle questioni attinenti il foro interno, le cui competenze furono riordinate da Benedetto XIV il 13 Aprile 1744 con le costituzioni *Pastor Bonus* e *In Apostolicae*, che analizza il caso e fornisce al confessore le indicazioni teologicamente corrette. Questo tipo di fonti è però inaccessibile alla ricerca, in quanto la Penitenzieria ritiene che permettere la consultazione sarebbe un modo di violare il segreto della confessione. Inoltre la Penitenzieria conserva soltanto i casi che hanno dato luogo a riflessioni teologiche ed a modificazioni dottrinali.

Nonostante questi limiti esiste un interesse ad esaminare la storia e la pratica della confessione in periodi successivi a quelli indicati, particolarmente il XIX secolo.

Infatti si tratta del periodo che vede, a partire dalla pubblicazione a Parigi nel 1845 del noto testo di Jules Michelet, *Du prêtre, de la femme, de la famille*, che accusa la confessione di minare l'unità della famiglia borghese, aprirsi una polemica contro la confessione cattolica che, soprattutto in Francia, si svilupperà fortemente e sarà uno degli elementi principali dell'anticlericalismo. Sul piano della religiosità è il secolo in cui si afferma quel fenomeno che è stato definito della femminilizzazione della pratica religiosa. Secondo quest'ipotesi a partire dall'inizio dell'Ottocento, e soprattutto nel-

la sua seconda metà, sarebbero state quasi esclusivamente le donne a frequentare i sacramenti. Ci sarebbe stato, al contrario, un progressivo diradarsi della presenza maschile in Chiesa², nello stesso momento in cui, secondo Boutry, la confessione assumeva un ruolo fortemente centrale nella pratica della religiosità³. Nel dibattito teologico ottocentesco questi cambiamenti nella pratica religiosa vennero imputati in parte agli eccessi raggiunti dal rigorismo di matrice agostiniana, che aveva reso sostanzialmente impraticabile la religiosità. In quest'ottica il XIX secolo è anche il periodo dell'affermazione postuma, e sostanzialmente egemone, della teologia di Alfonso Maria de' Liguori, teorizzatore settecentesco di un approccio più conciliante e mediato con il penitente ed il fedele in genere.

Questi elementi si collocano su uno sfondo più generale che vede, da una parte, la dottrina cattolica confrontarsi con il positivismo, con i concetti, le metodologie e le teorie delle scienze sociali e delle scienze naturali, medicina e biologia *in primis*, che ne mettono in crisi la plausibilità e la legittimità argomentativa, incrinandone fortemente alcuni perni concettuali consolidati; dall'altra, sul piano politico ed istituzionale, la Chiesa e la dottrina si scontrarono con l'esplosione dei problemi posti dalla rivoluzione industriale e borghese, con lo stato nazionale e con l'emergere violento della questione sociale. È un periodo di composite dinamiche che mettono in discussione l'istituto della confessione e di modificazioni nella sua pratica sociale.

Il XIX secolo quindi offre alcune caratteristiche che rendono interessante esaminare la percezione che di esse ne ha la dottrina cattolica e gli strumenti discorsivi ed argomentativi che essa fornisce ai confessori per fronteggiare la realtà di questo secolo. L'analisi cercherà di cogliere il modello di comportamento suggerito ai confessori ed il ventaglio di problemi che gli vengono prospettati. In particolare l'attenzione si concentrerà su due punti: la traduzione pratica della nuova impostazione moderata liguoriana, per sottolineare il cambiamento di strategia rispetto al rigorismo, e la confessione delle donne, dove si cercherà di mettere a fuoco l'idea di donna che si presenta nel discorso della confessione, tenuto conto della femminilizzazione della pratica della confessione. L'attenzione

² Sulla femminilizzazione cfr. E. SAURER, *Donne e preti. Colloqui in confessionale agli inizi dell'ottocento*, cit., pp. 257-258, che fornisce anche una sintetica bibliografia; GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, cit., pp. 237-238; P. BOUTRY, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, cit., pp. 589 ss.

³ Cfr. P. BOUTRY, *Réflexions sur la confession au XIXe siècle. Autour d'une lettre de soeur Marie-Zoé au Curé d'Ars (1858)*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, cit.

verterà sull'aspetto prescrittivo del discorso sulla confessione, per come si configura nei manuali e nei testi specificamente concepiti per preparare ed istruire i confessori all'amministrazione della confessione nel XIX secolo.

In quest'ottica non essendoci novità istituzionali, né un dibattito teologico tra personalità di assoluto rilievo, né, d'altra parte, la possibilità di accesso a fonti scritte dove sia percepibile la pratica, saranno presi in esame, per necessità di spazio, alcuni tra i più diffusi manuali per confessori editi in Italia nella seconda metà dell'ottocento. In questi testi il discorso è costruito per preparare ed istruire i confessori alla pratica della gestione del rapporto con i penitenti nel confessionale, quindi le formulazioni teologiche sono impostate per rispondere ed affrontare casi e problemi pratici più complessi rispetto alla lettera della norma e della formulazione teologica. Si tratta in altri termini di esaminare il discorso cattolico nel punto dove le affermazioni di principio e le categorie della teologia si confrontano e si modellano per comprendere la complessità presunta della pratica. Il fine è duplice, da una parte percepire gli spostamenti e gli adeguamenti di significato del discorso teologico, dall'altra ricostruire l'immagine del reale e dei problemi della pratica che viene prospettata ai confessori.

La maggior parte di questi testi è scritta da sacerdoti sulla base di una personale esperienza pluriennale, che permette loro di fornire consigli e suggerimenti pratici per affrontare i differenti casi e problemi che si presentano nel confessionale. Offrono pertanto la possibilità di far emergere tra le righe della struttura classica manualistica elementi specifici dell'esperienza di questo periodo e permettono di ricostruire alcune linee comuni dell'azione del confessore.

Il XIX secolo, dal punto di vista della teologia, non presenta personaggi di rilievo dottrinario. La scomparsa sul finire del XVIII secolo di buona parte delle scuole gesuitiche, che rappresentavano la principale officina intellettuale della teologia morale cattolica, unita, nel secolo successivo, ad una standardizzazione della formazione seminariale, hanno portato ad un appiattimento della teologia su modelli antecedenti e sperimentati. La quasi totalità dei testi di teologia morale e di confessione sono una riproduzione, compendiata ed annotata, dei trattati di Alfonso Maria de Liguori. L'ottocento ha visto, infatti, la completa affermazione della sua teologia, che ha soppiantato l'impostazione rigorista di origine agostiniana. L'affermazione della teologia liguoriana è stata scandita dalle tappe della sua ascesa al ruolo di dottore della chiesa, decretata da Leone XIII nel 1871, preceduta dalla beatificazione nel 1816 e dalla canonizzazione nel 1839. Liguori può essere considerato indubbiamente il maestro indiscusso della teologia morale otto-

centesca⁴. La sua affermazione non è stata comunque uniforme nel panorama cattolico europeo, come testimonia il caso della Francia. Qui le tesi liguoriane faticarono ad affermarsi, ostacolate dalle radicate posizioni gianseniste, tanto che si può parlare di un prevalere della teologia di matrice liguoriana solo a partire dalla metà del secolo. Principale artefice della sua affermazione e diffusione è stato il cardinale Thomas Gousset⁵, autore nel 1832 della *Justification de la théologie morale du bienheureux Alphonse de Liguori*, e nel 1874 di una *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs* che, insieme al *Compendium theologiae moralis* del gesuita francese Jean Gury, è stato il testo base della formazione seminariale francese; ambedue i testi hanno avuto notevole diffusione anche all'estero.

Nel 1879 l'enciclica *Aeterni patris* di Leone XIII assunse inoltre la teologia tomista come teologia ufficiale della chiesa cattolica, intendendo attraverso essa fornire alla dottrina cattolica un impianto teorico più unitario e compatto, funzionale ad un più efficace confronto con i problemi ed i discorsi della modernità. La Compagnia di Gesù divenne, attraverso la rivista *Civiltà Cattolica*, il principale strumento della diffusione delle tesi tomiste⁶. Così, stretta tra le due figure di Liguori e Tommaso, la teologia ottocentesca oscilla nella riproposizione in forma manualistica delle tesi di questi due teologi, senza apportare fondamentali cambiamenti o originali interpretazioni teologiche. L'opera di adeguamento alle modificazioni sociali e soprattutto alle nuove pratiche attinenti la disciplina del corpo può essere rintracciata nelle sentenze dei tribunali ecclesiastici, Penitenzieria Apostolica ed Inquisizione del Sant'Uffizio, che attraverso le risposte ai dubbi ed ai quesiti dei confessori scandirono il ritmo dell'adeguamento della dottrina cattolica alle novità provenienti dai comportamenti sociali, oltre che dalle teorie e dalle

⁴ Di quest'opinione sono: G. ANGELINI-A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972; inoltre cfr. per la storia della teologia morale nel XIX secolo E. HOCEDEZ, S.I., *Histoire de la théologie au XIX siècle*, Bruxelles 1949-52, che, per quanto riguarda la teologia morale, riprende sostanzialmente l'articolo di A. VEERMERSCH, *Soixante ans de théologie morale*, «Nouvelle Revue Théologique», n. LVI, 1929, pp. 863-884.

⁵ Sul processo di sostituzione della teologia rigorista in Francia prevalente quantomeno fino alla metà del secolo e sul ruolo avuto da Gousset nell'introdurre ed imporre la teologia liguoriana cfr. J. GUERBER, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Roma 1973.

⁶ Paradossalmente la polemica anticlericale francese, Michelet in testa, accusa di rigorismo i gesuiti, che si fanno invece portatori della impostazione liguoriana, più mite, accusata di lassismo dalla teologia rigorista. Su questo cfr. T. ZELDIN, *The conflict of moralities. Confession, sin, and pleasure in the 19th century*, cit.

pratiche delle scienze mediche⁷. In particolare la diffusione della contraccezione nelle pratiche coniugali divenne nel secondo ottocento un fenomeno quantitativamente rilevante, o quantomeno percepito come tale dalle autorità cattoliche. Il grosso tema con cui si confronta la morale cattolica in questo periodo è, appunto, la questione del controllo delle nascite⁸. Il calo demografico nella Francia di fine secolo, il paese cattolico europeo di più grandi dimensioni, rappresentò per la morale cattolica il realizzarsi storico di una pratica contraccettiva, che comprendeva, in senso lato, anche l'aborto e tutte le indicazioni terapeutiche tese a salvaguardare la salute della madre. Inoltre il discorso sulla contraccezione raggiunte in questo periodo un livello di discussione pubblica che precedentemente non si era presentato, con le campagne neomalthusiane del *birth control*, che posero il tema del controllo delle nascite all'attenzione del dibattito pubblico. Nel corso del secolo si verificò un cambiamento d'un certo rilievo nell'impostazione del discorso cattolico sul tema specifico delle pratiche contraccettive. Nella prima metà del secolo le decisioni della Penitenzieria su questo punto erano state sostanzialmente aperte e poco definite, lasciando una certa libertà di scelta sia al confessore che al penitente, in linea con la tesi liguoriana della buona fede o «invincibile ignoranza» del fedele. Secondo quest'idea il confessore doveva fermarsi nell'interrogare di fronte ad un penitente che non sapeva di commettere peccato, poiché tale penitente, pur peccando materialmente, non offendeva formalmente Dio. Informandolo del suo peccato il confessore lo avrebbe reso anche formalmente peccatore, posto che il penitente non fosse stato in grado di cambiare. A partire dalla risposta data al vescovo di Mans Jean Baptiste Bouvier⁹ nel 1842 e soprattutto tra il 1851 ed il 1886 la Penitenzieria ridefinì in senso più rigido ed intrusivo l'azione del confessore rispetto ai temi della contraccezione¹⁰. Si può

⁷ Uno dei pochi testi che esaminano specificamente il rapporto tra medicina e teologia nel corso del XIX secolo è P. GUILLAUME, *Médecins, Église et foi, XIXe-XXe siècles*, Paris 1990.

⁸ Su questo punto il lavoro più completo ed approfondito è il testo del giurista cattolico J.T. NOONAN, *Contraception. A history of its treatment by the Catholic Church*, Cambridge (Mts) 1966. Qui è usata la versione francese, *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, CERF, Paris 1969. Interessante anche il testo di J.L. FLANDRIN, *L'Église et le contrôle des naissances*, Paris 1970.

⁹ Bouvier è tra l'altro autore del testo base della morale sessuale ottocentesca francese, *Dissertatio in sextum decalogi praeceptum et supplementum ad tractatum de matrimonio*, pubblicato nel 1849 a Parigi, testo esclusivamente destinato ai confessori che potevano acquistarlo solo con autorizzazione del vicario generale della diocesi o di un superiore di un grande seminario.

¹⁰ Su questo punto vedi J.T. NOONAN, *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, cit., pp. 500 ss.

ritenere che questa modificazione sia avvenuta principalmente perché per la prima volta il fenomeno del controllo delle nascite aveva assunto rilievo sia in termini teorici di dibattito politico e di ricerca scientifica, ma soprattutto in termini quantitativi di diffusione sociale, anche all'interno delle coppie cattoliche. Se la tesi foucaultiana della nascita sul finire del XVIII secolo di un biopotere, che investì massicciamente sulla vita e sulla produzione di vita e salute, ha una validità, si possono forse leggere tali modificazioni delle posizioni ecclesiastiche sui temi della disciplina del corpo e sul controllo delle nascite come tentativi di recuperare una posizione all'interno del nuovo quadro di potere-sapere che investe i soggetti, per riacquistare un ruolo originale e socialmente più accettato.

Per quanto riguarda il panorama italiano della seconda metà del secolo sono stati pubblicati numerosi manuali e compendi pratici per confessori, nella quasi totalità sono basati sulla teologia di Liguori. Tra essi ve ne sono alcuni che hanno avuto una diffusione più ampia, tra i quali, in particolare, ci sono due testi, uno scritto da un sacerdote di una certa notorietà, Giuseppe Frassinetti, l'altro scritto dal sacerdote fiorentino Alessandro Ciolli.

Frassinetti è un personaggio abbastanza conosciuto nel panorama cattolico di fine secolo. Priore di Santa Sabina a Genova, liguoriano, attivo contro massoneria e liberalismo, scrisse contro le tesi gianseniste ancora presenti nella teologia ottocentesca ed è particolarmente noto anche per la pubblicazione nel 1865-66 di un *Compendio della teologia morale di Alfonso de Liguori*, che fu riedito 11 volte nel corso del secolo. Pubblicò nel 1864 il *Manuale pratico del parroco novello*, specificamente dedicato a parroci, confessori e predicatori, che raggiunse nel 1880 la settima edizione, fu riedito molte volte anche nel secolo successivo. Ambedue i testi hanno avuto una diffusione notevole anche all'estero, specialmente Francia e Gran Bretagna. Il secondo testo che ebbe una certa diffusione è il *Direttorio pratico del confessore novello*, pubblicato da Alessandro Ciolli nel 1883, testo che tra il 1883 ed il 1901 contò sei edizioni. Ciolli era professore di teologia morale al seminario di Firenze, scrittore prolifico, pubblicò numerosi testi di carattere teologico e canonistico, tra i quali il *Commentario pratico delle censure latae sententiae, oggi in vigore nella Chiesa*, nel 1888, e lo *Spicilegio casistico morale e canonico*, nel 1891, tutti pubblicati a Siena. Il *Direttorio* è un testo diffuso sia in Italia che all'estero, apprezzato per le sue basi teologiche e per la chiarezza dell'esposizione¹¹.

¹¹ In una delle numerose recensioni al *Direttorio* la rivista mensile «Monitore Ecclesiastico» nata nel 1876, nel lodarlo per la chiarezza e per la sicurezza delle basi teologiche, dice: «L'accoglienza fatta dal pubblico di quella prima edizione, giustifi-

Frassinetti scrive partendo dalla propria esperienza trentennale di parroco e confessore che gli fornisce quella che chiama una completa scienza sperimentale. Un primo elemento sul quale è utile soffermarsi è l'impostazione di fondo che guida l'azione del confessore. L'autore, in linea con Liguori, per quanto concerne l'atteggiamento da tenersi con i penitenti afferma che «tutti i ministri di Dio, uomini d'azione e di pratica, inclinarono sempre alle dottrine benigne, lasciando le severe agli uomini di tavolino e di cella»¹² ed aggiunge che il rigorismo ha prodotto a livello sociale dei danni, poiché «il fatto prova che dove si predica la dottrina più severa ivi è maggiore il libertinaggio»¹³. L'interesse di Frassinetti, sia nella confessione che nella predicazione, è quello di impostare il rapporto con i fedeli sulla continuità, sul lungo periodo, privilegiando una moderazione nello specifico della singola confessione, funzionale ad un disciplinamento graduale ed a una riduzione dei peccati nel tempo, piuttosto che un rigore disciplinare immediato, sul modello rigorista, che a suo avviso ha provocato l'allontanamento dalla confessione e dalla Chiesa. È la frequentazione dei sacramenti il metodo più sicuro ed efficace di correzione. Infatti aggiunge che

«né creda il parroco che quanto più sarà rigoroso nella sua predicazione tanto più abbia ad essere ben costumato e pio il suo popolo: avverrà facilmente tutto il contrario. Quegli che è troppo rigoroso nella sua predicazione dal buon senso del popolo è designato con il nome di eccessivo: quindi alle sue parole comunemente si fa buona tara, e anche dove parli con giustezza e circospezione non se gli dà pieno consenso. Inoltre non si ascolta volentieri: e un buon numero di parrochiani appunto per questo non intervengono alle sue istruzioni»¹⁴.

Più avanti aggiunge che

«la Chiesa pel tratto di un lungo tempo ha sofferto il doppio flagello di una rilassatezza da atei e di un rigore da farisei: quella sponava all'empietà i già corrivi, questa spaventava i timorati; quindi mentre da una parte si appianava e si allargava la strada all'irreligione irrompente, dall'altra parte la religione si voleva rendere quasi impraticabile»¹⁵.

cò pienamente le nostre lodi. In poco tempo ne furono esaurite migliaia di esemplari, ricercati avidamente non solo in Italia, ma si ancora nell'estero. I periodici religiosi più accreditati di Europa commendarono altamente questo libro, e un colto ecclesiastico di Francia (il ch. Ab. Séaume, parroco di Belmont in Diocesi di Belley) ne sta compiendo coll'annuenza dell'Autore, la versione in francese». Cfr. «Monitore Ecclesiastico», V, 1887, p. I, p. 71. Nella recensione alla sesta edizione, viene definito come il «manuale più comune fra i confessori». «Monitore Ecclesiastico», III, 1901, p. 234.

¹² G. FRASSINETTI, *Manuale pratico del parroco novello*, Genova 1880⁷, p. 63.

¹³ *Ibidem*, p. 182.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 182-183.

¹⁵ *Ibidem*, p. 174.

Nello specifico della confessione Frassinetti sostiene la tesi della buona fede, considerando che «tutti i sacramenti quando sieno ricevuti in buona fede cioè ricevuti dal cristiano che si crede ben disposto a riceverli sebbene forse nol sia con tutta la debita perfezione, conferiscono la grazia al peccatore»¹⁶. In Frassinetti traspare una particolare attenzione verso gli aspetti comunicativi della confessione e verso l'esigenza attraverso questi di raggiungere il maggior numero di fedeli, fornendo un discorso sicuro e chiaro. Se il rigorismo agostiniano nel confessionale aveva creato una normativa rigida e definita, che aveva reso impraticabile la pratica religiosa, il confessore suggerito da Frassinetti, in linea con Liguori, deve agire in maniera completamente diversa, utilizzando la moderazione e la cautela come elementi strategici per recuperare fedeli alle pratiche sacramentarie.

Si nota qui un cambiamento di prospettiva nella strategia disciplinare del confessore. Il rigorismo agostiniano incentrava l'azione disciplinare principalmente sul rigore e la severità della norma, assumendo la pratica religiosa come socialmente diffusa e solida, sicuro della presa e della legittimazione sociale del messaggio religioso. La rigidità inflessibile della norma è elemento disciplinare che si sviluppa nell'immediato, al penitente arriva una norma di comportamento definita ed immutabile, rispetto alla quale il suo adeguamento non può avere sfumature o mediazioni. Al contrario in Frassinetti il mezzo principale dell'azione disciplinare è la frequentazione dei sacramenti. Ed è infatti il confessore che in funzione della continuità della frequentazione dei sacramenti adatta e media il proprio discorso rispetto alle caratteristiche del penitente, per reinserirlo in quel circuito di pratiche sacramentarie nel quale poi potrà operare un'azione di disciplina continuativa e graduata nel lungo periodo. In questo atteggiamento suggerito da Frassinetti è possibile leggere la percezione di uno sfaldarsi, o quantomeno di una forte attenuazione, della frequentazione della pratica religiosa e di un certo indebolimento della legittimazione sociale del messaggio cattolico. Più avanti Frassinetti avverte: «oltre all'usare molta moderazione e la convenevole mitezza nell'esposizione della dottrina cristiana dovrà il parroco avvertire a non toccare quelle sottigliezze che invece di illuminare il popolo non servirebbero che ad eccitare scrupoli ed incertezze nelle coscienze»¹⁷. Il discorso che il sacerdote fa deve, cioè, adattarsi alla figura del fedele che ascolta, ed in questo senso vanno anche le indicazioni che tendono a definire la identità del confessato, ricostruendo il contesto sociale e relazionale nel quale vive. Il penitente deve assumere una precisa configurazione, un'iden-

¹⁶ *Ibidem*, p. 319.

¹⁷ *Ibidem*, p. 183.

tità quanto più possibile focalizzata agli occhi del confessore, in maniera da agevolare e rendere più efficace il giudizio e l'azione disciplinare. In quest'ottica Ciolli suggerisce che

«Qualche volta sarà bene domandare altresì quale sia il suo stato, se libero o coniugato, se abbia figli o no, quale la sua professione e simili, per meglio sapere quali interrogazioni fargli in proposito, se mai occorra, nel decorso della confessione»¹⁸.

Quest'opera di identificazione del penitente usa e presuppone, da parte del penitente stesso, una ricognizione precisa del proprio essere peccatore. Si tratta dell'esame di coscienza che il penitente deve effettuare prima della confessione, ed è un elemento di notevole importanza nell'ambito della funzione disciplinatrice della confessione, sottolineato con enfasi in tutti i manuali per la confessione, in quanto induce il soggetto confessato ad una preventiva rappresentazione di sé come peccatore, una analisi in profondità del proprio comportamento ed un primo giudizio sul proprio essere peccatore. Questo esame di coscienza si trasforma poi nel confessionale nel discorso su sé peccatore che il penitente farà al confessore. L'autorappresentazione come peccatore che il penitente presenta al confessore viene poi confermata o corretta dal confessore stesso, che restituisce al penitente quella che è la sua vera rappresentazione di peccatore, legittimata dal suo proprio sapere. Si tratta qui di uno dei passaggi cruciali nell'opera di disciplinamento che si svolge nel confessionale, in quanto dal confronto tra queste due rappresentazioni il penitente trae verità sulla propria identità di peccatore, ma soprattutto interiorizza la confessione, i principi ed i modi di analizzare e giudicare se stesso anche al di fuori del confessionale, nel quotidiano. Al tempo stesso l'autorappresentazione che il penitente fornisce al confessore è un elemento chiave per il confessore per comprendere i principi ed i metodi in base ai quali il penitente giudica se stesso, permette al confessore di percepire i mutamenti che si verificano nei valori e nei principi del penitente e gli fornisce una mappa definita sulla quale intervenire, risaltando quindi come il principale sensore per la chiesa del cambiamento delle mentalità e dei comportamenti sociali. Funzionale a questo scopo è la necessità che la confessione del penitente sia quanto più possibile spontanea, autonoma, Ciolli ne esplicita l'importanza sottolineando che

«il confessore debba, com'è di regola, eccitare il penitente ad accusarsi da sé; da ciò vedrà se è o no preparato, se è di coscienza timorata o rilassata, e qual via dovrà seguire nelle interrogazioni che possono occorrere per dichiarare la specie

¹⁸ A. CIOLLI, *Direttorio pratico del confessore novello*, Siena 1883, p. 198.

ed il numero ... si vuol solo rammentare che il confessore è obbligato a *supplire*, non a fare direttamente l'esame al penitente»¹⁹.

I modi e la struttura dell'esame di coscienza sono chiaramente illustrati in un testo specificamente indirizzato ai fedeli, scritto da Lorenzo Maria Gerola, missionario apostolico e collaboratore della rivista «La Palestra del Clero», che nel suo lavoro indirizzato ai missionari, *Il sacramento della penitenza. Istruzioni popolari*, pubblicato a Torino nel 1887, spiegando l'esame di coscienza, afferma che

«Non bisogna credere che l'esame di coscienza sia un semplice affare della memoria. Questa non è che un sussidio necessario sì, ma secondario. L'atto primario ed essenziale si è la ricognizione e il convincimento della nostra reità e malizia ... Dobbiamo giudicare e condannare inesorabilmente noi stessi senza scuse, senza raddolcimenti, senza palliativi e attenuazioni, e riconoscerci e confessarci meritevoli della collera di Dio e dei castighi della sua divina giustizia»²⁰.

L'esame deve svolgersi secondo un ordine, accertando le violazioni ai comandamenti, ai precetti della Chiesa, ai sette vizi capitali, ed in seguito accertando i modi di queste violazioni, che Gerola riasume, secondo la tradizione, in cinque: con i pensieri, i desideri, le parole, le opere, le omissioni. I più complessi e difficili da accertare sono i peccati interni, di pensieri e desideri, per cui secondo Gerola

«Bisogna penetrare nell'idee, nelle riflessioni, nei dubbii, nelle inquietezze, nelle resistenze, indocilità, ostinazioni dello spirito; nell'abisso dei movimenti, degli affetti, delle inclinazioni, delle compiacenze, dei timori, delle speranze, delle invidie, degli odii e degli amori, delle simpatie e delle antipatie, e di tanti movimenti sregolati nei nascondigli più segreti e profondi del proprio cuore; come pure delle fantasie, delle illusioni, delle stranezze, dei progetti e dei sogni dell'immaginazione irrequieta e delirante»²¹.

È il penitente che deve parlare, il confessore deve agire come stimolo attivo per far emergere un discorso autonomo e spontaneo. Ciò non toglie che di fronte a casi particolari di penitenti debbano essere utilizzati artifici retorici che Ciolli descrive in questo modo: «una buona industria per cavar i peccati di bocca a certi penitenti è quella di supporli più colpevoli che innocenti, poiché questo diminuisce loro il rossore di confessarsi rei»²². Questa preventiva iscrizione di colpevolezza è particolarmente presente per quanto riguarda i peccati contro il VI e IX comandamento, i comandamenti che concernono la sessualità, i cosiddetti «peccati turpi» o contro la purità. In questo caso la presunzione di colpevolezza è certa e prece-

¹⁹ *Ibidem*, p. 205.

²⁰ L. GEROLA, *Il sacramento della Penitenza. Istruzioni popolari*, Torino 1887, p. 83.

²¹ *Ibidem*, p. 87.

²² A. CIOLLI, *Direttorio pratico del confessore novello*, cit., p. 204.

dente la confessione, infatti i peccati contro la sessualità sono ritenuti in tutti i manuali come i peccati più certi e sicuri, ai quali nessun penitente sfugge. In questo caso un mezzo efficace viene suggerito dal sacerdote torinese Almerico Guerra, autore del testo *Il confessore secondo il cuor di Gesù* pubblicato a Torino nel 1897:

«talvolta ancora giova l'adoperare pie astuzie; per es. udita la accusa di pensieri e o parole turpi, potrà dimandarsi talvolta: e di brutti fatti quante volte ne avete commessi? dieci quindici volte? ... e talvolta il diavolo vi tentò a tacerli in confessione? non è vero? ... e fu molte volte? – Tal fiata anche dopo la negativa, si potrà considerare questa come non data, e soggiungere: Avete detto dieci volte? Appresso poi bisognerà far accusare il penitente della cattiva volontà avuta di tacere il peccato o i peccati»²³.

Nell'ambito dei «peccati turpi» il confessore deve agire con estrema cautela in quanto è sempre presente quello che nella manualistica per confessori appare come il maggior pericolo concernente la confessione: si tratta di coniugare una indagine ed un interrogatorio quanto più preciso possibile con una attenzione costante a non fornire al penitente con domande troppo particolareggiate informazioni e dettagli su peccati e pratiche a lui sconosciute. Se uno degli elementi fondanti la validità della confessione è la sua integrità, cioè una confessione precisa e particolareggiata che descriva le circostanze aggravanti ed il numero, per quanto riguarda i peccati turpi la confessione deve limitarsi alla integrità formale²⁴. Su questo punto insiste con precisione Frassinetti, sostenendo che il confessore conscio di questo pericolo

«Interroga tutto il meno che è possibile in certe materie, contento di conoscere la sostanza, ossia la specie del peccato, e si guarda bene dall'indagare quelle circostanze che non riguardano se non al modo del peccato stesso, e sono perciò in linea delle aggravanti. E qui cade bene notare che gli stessi teologi più rigorosi, i quali vogliono che debbano esprimersi in confessione le circostanze aggravanti, furono obbligati dal buon senso a fare un'eccezione per le aggravanti in materia turpe, ammettendo che queste non debbano manifestarsi mai»²⁵.

In sostanza nel confessionale deve essere espresso solo il peccato che non sia turpe nelle parole con cui è espresso o nelle circostanze in cui è espresso.

²³ A. GUERRA, *Il confessore secondo il cuor di Gesù*, Torino 1897, p. 60.

²⁴ Nella teologia morale il peccatore diviene formalmente penitente se adempie ai tre atti costituenti la confessione: contrizione, confessione e soddisfazione. L'integrità della confessione si distingue in materiale, confessione di tutti i peccati mortali che il penitente ricorda e non ha ancora confessato, formale, confessione di tutti i peccati che il penitente può e deve confessare. Per l'integrità materiale è necessaria la confessione delle specie, del numero e delle circostanze del peccato, queste ultime sono elementi aggravanti e sono il luogo, il tempo, le persone con le quali si è peccato, le intenzioni, i mezzi e le conseguenze.

²⁵ G. FRASSINETTI, *Manuale pratico del parroco novello*, cit., p. 309.

In questo senso l'azione nel confessionale si avvale anche di un altro elemento fortemente disciplinare, vale a dire il tempo. Infatti nell'ambito della confessione dei peccati turpi il confessore deve essere *brevis et austerus*, secondo le parole del sacerdote francese Jean Joseph Gaume²⁶, liguoriano, autore di un notissimo *Manuel des confesseurs*, che suggerisce di essere breve e severo nel confessare, specialmente con donne e fanciulli:

«dovrà crescere la vostra cautela a restringere i discorsi, quando vi avvenga di udire da essi l'accusa di grandi debolezze e reati in genere di purità, per loro ispirarne, anche coll'esempio di vostra brevità in tali argomenti, un orrore sempre maggiore e preservare voi da ogni abuso che il nemico vi suggerisce di far loro facilità a tali peccati»²⁷.

Sull'essere *brevis et durus* con le donne Frassinetti assume una posizione più sfumata ed obietta che

«Io non ho mai creduto che si debba adoperare colle donne il *sermo brevis et durus*, preso nel rigore del termine; credo che il parroco parlando con esse non debba scrupoleggiare sul numero delle parole necessarie per istruirle ed ammonirle; credo altresì che debba guardarsi dall'asprezza dei sentimenti e delle espressioni ... tuttavia non si potrà dubitare che sia da usare con esse un contegno sempre rispettoso, e che ciò sia conveniente ancorché siano dell'infime plebe; mercecchè quel rispetto che non meriterebbe la condizione è richiesto dalla reciproca debolezza»²⁸.

Il tempo ha un duplice significato disciplinare: dalla parte del confessore la brevità della confessione dei peccati turpi rappresenta la protezione contro i moti di concupiscenza che ne potrebbero derivare, è l'elemento da limitare al massimo in quanto ha nella propria estensione gli elementi della sua pericolosità. Dal punto di vista del confessato, nella trattazione dei «peccati turpi», la brevità, unita alla severità, comunica al penitente quanto sia innaturale ed inopportuna una tale discussione, mettendone in risalto, al tempo stesso, la gravità che costringe i due soggetti ad analizzare tali peccati. In tale modo l'analisi dei «peccati turpi» risalta negativamente all'interno dell'intera confessione e l'attenzione del penitente si fissa su tale discussione e sulle prescrizioni ad essa connesse. In tutta la

²⁶ Gaume pubblicò il *Manuel des confesseurs* a Parigi nel 1837, testo diffusissimo in Francia, come testimoniano le 30.000 copie e le numerose traduzioni, almeno 24 in diversi paesi europei. In Italia fu tradotto nel 1857 a Milano. Su Gaume cfr. D. MOULINET, *L'abbé Gaume et la pastorale de la confession au XIXe siècle*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée», 103, 5, 1991, pp. 297-325. La notorietà di Gaume come prolifico scrittore cattolico è indicata anche dall'alto numero di citazioni del suo *Catéchisme de persévérance ou exposée de la religion*, pubblicato nel 1838, nelle due opere di Gustave Flaubert, sia in *Bouvard et Pecuchet*, sia nel *Sottisier*.

²⁷ J.J. GAUME, *Manuale dei confessori*, Milano 1857, p. 153.

²⁸ G. FRASSINETTI, *Manuale pratico del parroco novello*, cit., pp. 71-72.

manualistica per confessori la confessione dei cosiddetti peccati contro la purità è definita come l'ostacolo più complesso e difficile che il confessore si trova ad affrontare. Le pagine nelle quali il confessore viene messo in guardia da tali argomenti sono sempre numerose in ogni manuale. Si tratta di una drammatizzazione della confessione dei peccati di ordine sessuale che agisce direttamente sull'impostazione e sul comportamento del confessore, rigidamente e dettagliatamente codificato sia nei modi che nella ritualità ed indirettamente sul confessato, cui la confessione di tali peccati viene evidenziata come sgradevole ed innaturale da affrontare: la coscienza della gravità dell'averli commessi ne risulta quindi accentuata.

Un altro aspetto che riguarda più il confessore viene evidenziato da Ciolli, che, sottolineata la necessità di rinunciare alla integrità formale in materia di lussuria e posta in evidenza la necessità di un atteggiamento estremamente cauto, afferma che

«Quando il confessore deve interrogare per conoscere gli elementi necessari nelle questioni turpi, deve spiegare al penitente il motivo per cui fa queste domande, vale a dire per conoscere la specie, il numero e le altre circostanze necessarie dei peccati, in maniera tale che il penitente non possa scandalizzarsi, credendo che il confessore agisce in tal modo per curiosità o per altro cattivo fine; ciò è da farsi soprattutto quando si interrogano le donne»²⁹.

Il disordine, che nella dottrina e morale cattolica è intrinsecamente legato a questi peccati, viene affrontato con modi che tendono a ridurne ed annullarne l'anomia, vale a dire che l'uso linguistico di termini neutrali, la costruzione di circostanze neutre nelle quali venga espresso, l'accurata spiegazione dei motivi e dei fini per i quali il confessore, cioè il prete che per scelta ha rinunciato alla sessualità, deve affrontare temi di questo tipo, ricostruiscono un quadro razionale ed ordinato di significati nei quali il peccato turpe venga analizzato. In tal modo se ne evidenzia la innaturalità, il disordine rispetto a tale quadro ordinato e razionale, nel quale si rifletterebbe l'ordine naturale.

Ulteriore elemento fondamentale nella struttura discorsiva della confessione è il concetto di occasione prossima. Ciolli la definisce in tale modo:

«è quella nella quale posti tutti gli uomini generalmente, il più delle volte peccano, perché essa contiene ed apporta un vero e probabile pericolo di peccare, attesa la fragilità della condizione dell'individuo; si dice prossima non perché fra essa e il peccato non si frapongano niente, poiché anzi per lo più c'è di mezzo o una tentazione o uno sguardo e simili, ma perché ordinariamente fra essa e il peccato non si frammette niente che impedisca il peccato medesimo»³⁰.

Si tratta di un elemento strategicamente forte ai fini del disciplinamento. Infatti la determinazione dell'occasione prossima presuppone la determinazione delle condizioni oggettive e del contesto all'interno del quale il soggetto che si confessa vive. L'analisi delle occasioni prossime richiede, come dice Boutry³¹, un approccio di tipo socio-psicologico alla figura del confessato ed alla sua esistenza. Infatti la sua determinazione richiede una sommaria identificazione del soggetto che si confessa, la determinazione dell'ambiente in cui si muove, del suo lavoro, delle sue relazioni interpersonali. Rispetto a questo l'occasione prossima diviene l'incrocio di una valutazione psicologica e sociale sulla figura del confessato. Dal punto di vista disciplinare l'occasione prossima è strumento efficace in quanto è l'analisi del confessore che determina gli elementi e le situazioni che rientrano in tale categoria. Occasione non è elemento certo e determinato a priori, ma ogni circostanza o elemento investito di tale pericolosità da parte del confessore, può essere una persona, un luogo, un oggetto, un libro, una bevanda. Si tratta, in altre parole, di un evento o di un oggetto che viene ritenuto in grado di attrarre la volontà del penitente al peccato, volontà che può essere occasionalmente attratta da tali elementi, oppure che può essere, a giudizio del confessore, naturalmente incline a farsi attrarre. L'esistenza del penitente viene riscritta sotto il segno di queste occasioni prossime, rispetto alle quali il suo atteggiamento è modificato in proporzione alle indicazioni del confessore. Il confessore valuta se le occasioni prossime sono necessarie, cioè ineliminabili, perché radicate nella vita del penitente, o per la professione o per il luogo in cui vive, ed in questo caso si differisce l'assoluzione fino al momento in cui si veda un atteggiamento sicuro e forte di resistenza di fronte a queste occasioni; oppure sono volontarie, cioè evitabili, ed in questo caso compito del confessore è obbligare il confessato a scansarle, evitarle decisamente.

In tutta la manualistica per confessori esaminata, il tipo di confessione più complesso e problematico che è posto all'attenzione dei confessori è quello della confessione delle donne. Generalmente il tono con cui è affrontato questo tema è sempre quello di una lotta, di un ostacolo estremamente difficile ed ambiguo da superare, nel quale è coinvolta l'identità del confessore e sacerdote. La difficoltà e la pericolosità di questo tipo di confessione appaiono determinate dalla specificità sessuale del soggetto che si confessa, vale a dire la donna. Questo tipo di rapporto che si svolge nel confessionale

²⁹ A. CIOLLI, *Direttorio pratico del confessore novello*, cit., p. 201.

³⁰ *Ibidem*, pp. 263-264.

³¹ Vedi il saggio di P. BOUTRY, *Réflexions sur la confession au XIXe siècle. Autour d'une lettre de soeur Marie-Zoé au Curé d'Arles (1858)*, cit., pp. 226-246.

vede, per come è generalmente presentato nella manualistica, un soggetto attivo e mosso da buone intenzioni, il confessore, che si trova ad affrontare le ambiguità e le trappole che, consciamente o inconsciamente, l'altro soggetto gli mette di fronte. La donna, in altri termini, presenta problemi e complessità per la confessione, in quanto non si dispone in una maniera aperta e chiara all'analisi ed alle interrogazioni del confessore. La donna per i confessori è ancora Eva tentatrice, che per sua natura o volontà diviene per l'uomo mezzo di induzione a cadere in tentazione, come esplicitamente ricorda Guerra: «conviene tuttavia ricordare che il serpente tentò la donna, e per mezzo di lei indusse l'uomo a prevaricare. Quante volte si ripete ciò che avvenne nell'Eden, nei primi felici istanti della vita umana»³². È possibile affermare che al di là di una asserita uniformità del modello di confessione per ambedue i generi, il modello della confessione appare diviso per genere, la confessione delle donne si presenta nei manuali per confessori come uno specifico tipo di confessione, non paragonabile a quello degli uomini, più vicino, per alcuni aspetti, alla confessione dei giovani.

Un esempio abbastanza illuminante del tono generale della manualistica su questo punto è fornito da Frassinetti, il quale presentando la confessione delle donne afferma che «non può esservi controversia che l'ascoltare le confessioni delle donne sia lo scoglio più pericoloso e fatale che incontra il ministro di Dio nel procelloso mare di questo secolo»³³. È ostacolo pericoloso perché rappresenta per il confessore una occasione prossima di peccato, interno o esterno. Quest'occasione prossima si tradurrebbe in alcuni casi in un peccato di sollicitazione, che minerebbe alla base la legittimità ed il valore sociale del confessore, costruiti come sono sulla completa e volontaria castità del sacerdote. Frassinetti prende le distanze dal divieto proposto da Liguori di ascoltare le confessioni di donne inferme, in casa loro,

«si deve dire che sia stata una vera svista di S. Alfonso là dove scrisse, che i confessori non devono ascoltare le confessioni delle donne inferme, *excepto casu gravis infirmitatis*. Se alcuna fosse anche sanissima, non potesse portarsi alla Chiesa, perché storpia nei piedi non dovrebbe confessarsi mai? Laonde il parroco non potrà mai ricusare di ascoltare la confessione di qualunque inferma impedita dal portarsi alla chiesa»³⁴.

Non sottovaluta Frassinetti i pericoli insiti in tale confessione ed infatti suggerisce che avvenga secondo modi precisi e determinati:

³² A. GUERRA, *Il confessore secondo il cuor di Gesù*, cit., p. 94.

³³ *Ibidem*, p. 307.

³⁴ G. FRASSINETTI, *Manuale pratico del parroco novello*, cit., pp. 318-319.

«oltre il tenere sempre aperta la porta della stanza, attenderà bene di rimanersi a conveniente distanza, a non tenersi mai rivolto ad esse, né mai a guardarle in faccia»³⁵.

Il confessore deve evitare di parlare con la confessata al di fuori del confessionale, la confessione deve svolgersi solo di giorno, il confessore deve evitare che la confessata gli baci la mano, non deve mai andare nella sua abitazione, a parte il caso in cui essa sia malata, ma allora la confessione deve avvenire con una porta aperta, alla vista di altre persone, con la faccia rivolta altrove³⁶. Queste indicazioni non sono originali del periodo, richiamano decisioni conciliari e prescrizioni già operate da Liguori nei suoi testi, ma sono evidenziate e poste in rilievo in ogni manuale per confessore e descritte con toni e linguaggio sempre allarmati ed allarmanti che assumono forse un significato particolare nel contesto ottocentesco della femminilizzazione. Un efficace esempio del tipo di argomentazioni che sta alla base di queste considerazioni può essere ritrovato nelle parole di Ciolli, quando spiega che l'attenzione particolare verso la confessione delle donne è motivata dal fatto che

«In generale le donne sono più facili a dar segni di pentimento che ad averlo; poiché da una parte la loro grande sensibilità lor facilita le dimostrazioni di commozione, e dall'altra sono portate per lor natura a scambiare questa medesima sensibilità coll'operazione di una volontà risoluta ... Mentre la donna sente per natura maggior ribrezzo a confessare le proprie debolezze, dall'altro canto le sa coprire con maggiore disinvoltura per la scaltrezza sua propria ... In parte per il medesimo maggior ribrezzo della loro condizione, e in parte per la loro loquacità naturale, le donne per ordinario sono anche portate a involgere l'accusa delle loro colpe in un trabocco di parole»³⁷.

Argomentazioni più dettagliate e determinate possono essere trovate nel testo del sacerdote faentino Emilio Berardi³⁸, *Praxis confessoriorum*, corposo lavoro in più volumi pubblicato a Bologna nel 1890, che raggiunge nel 1898 la terza edizione. Berardi parlando della confessione delle donne esorta il confessore ad avere sempre di fronte agli occhi le seguenti frasi:

³⁵ *Ibidem*, p. 319.

³⁶ Gaume, ad esempio, elenca nei particolari tutte queste precauzioni nel suo testo, cfr. J.J. GAUME, *Manuale dei confessori*, cit., p. 157.

³⁷ A. CIOLLI, *Direttorio pratico del confessore novello*, cit., p. 374.

³⁸ Berardi è stato professore di teologia morale al seminario di Faenza, il suo testo ebbe anche diffusione all'estero. Nella recensione alla terza edizione del 1898-1900 il «Monitore Ecclesiastico» ne parla come di «una provvidenza per i confessori ... opera profonda, chiara, opportunissima quant'altri mai, che dovrebbe stare in mano di tutti i sacerdoti, specie degli addetti alla cura di anime ed al ministero delle confessioni». Cfr. «Monitore Ecclesiastico», II, 1901, p. 523.

«1 - Le donne sono solite essere molto povere di criterio, esagerano le cose con la fantasia ed ordinariamente non hanno nessuna prudenza e riflessione. 2 - Sono molto loquaci donde ciò che dicono oggi in confessionale, domani potrà essere conosciuto nelle conversazioni o di più al pubblico. 3 - Si vergognano molto, e non di rado hanno bisogno della pazienza e dell'aiuto del confessore, per accusare integralmente i propri peccati. 4 - Sono molto inclini alla religione e alla pietà, sono timide, credono facilmente, e poi sono docili. Come questa docilità deve essere notata, perché le donne non tanto per via dell'intelletto quanto per via del cuore sono indotte ad obbedire. Le stesse amano essere dirette e essere soggette»³⁹.

Riappare qui quello che è un topos della dottrina cattolica, la donna come essere istintivo, passionale, più legato agli elementi irrazionali dell'umano, lontana dalla razionalità che pare, al contrario, l'elemento specifico del maschile.

L'atteggiamento di cautela si riflette anche nel linguaggio, che, nel caso specifico della confessione delle donne, deve essere particolarmente neutrale, marcare una distanza netta e definita, evitando qualsiasi possibilità di fraintendimento ed ambiguità. Quattro sono gli atteggiamenti che il confessore deve adottare secondo Berardi in questi casi: indifferenza, gravità, modestia, brevità. Per quanto riguarda l'austerità la spiegazione specifica è rintracciabile in Gaume, allorché spiega che il confessore deve essere

«austero, non in quanto siate aspro da intimorirle e diffidare quella piena confidenza che devono avere con voi, no, ma che non degeneri in familiarità, ma sempre sia temperata con un bel misto di rispetto e di fiducia, come con loro padre di spirito ... È questa circospezione è poi tanto più necessaria quando or la giovinezza e l'ornamento delle persone, or le materie a trattare, or la loro singolar pietà or la malizia potrebbero facilitare viepiù le sinistre impressioni nel vostro e nel loro cuore ... Ed è appunto per assicurarvi dal pericolo di sì gran male che voi non mai avete a usare alcun termine che mostri tenerezza; e mentre senza pericolo voi potrete dir *caro figlio* ad un giovane uomo, voi per prudenza vi asterrete dal dire *cara figlia* a persone d'altro sesso»⁴⁰.

Lo stesso termine che può essere tranquillamente utilizzato per gli uomini, in quanto compreso chiaramente e senza ambiguità, con le donne è ritenuto offrire una possibilità di fraintendimento, divenire un malcompreso segno di familiarità. Questa differenza nel modello di confessione degli uomini e delle donne risalta maggiormente se si esamina il modello che viene suggerito per confessare gli uomini. Frassinetti dedica un paragrafo specificamente alla confessione degli uomini, in cui traspare fortemente la preoccupazione di agevolare ed incentivare in maniera totale l'avvicinamento degli uomini al confessionale. Infatti, parlando soprattutto degli uomini che si accostano raramente ai sacramenti, fornisce tre av-

³⁹ E. BERARDI, *Praxis confessoriorum*, Bologna 1890, p. 590.

⁴⁰ J.J. GAUME, *Manuale dei confessori*, cit., p. 155.

vertenze precise cui il confessore dovrebbe attenersi. Innanzitutto, secondo Frassinetti, è necessario

«non farli aspettare quando si presentano; quindi dovrà mostrarsi pronto ad ogni loro richiesta, ancorché l'ora fosse incomoda od incongrua. Quando poi vi siano uomini e donne da confessare, senta gli uomini per i primi. Essi hanno generalmente occupazioni più importanti che le donne; inoltre sogliono essere più impazienti, e se non vedonsi subito accolti ed ascoltati vanno via, e non ritornano più; le donne oltre ad avere maggior libertà, hanno maggior pazienza ed aspettano più lungamente».

Risalta chiaramente la differenza con la brevità delle donne, che sono ritenute al contrario trattarsi troppo nel confessionale. Il confessore deve adottare qui un comportamento estremamente conciliante, deve mettersi a disposizione del penitente maschio che volesse confessarsi. In questo caso il confessore deve assumere un comportamento passivo, subordinato alle esigenze del confessato, mentre nel caso della confessione delle donne il suo atteggiamento deve guidare, contrastare un modo di comportamento.

La seconda avvertenza che Frassinetti fa al confessore è

«di accoglierli in modo non solo sempre urbano, ma allegro e festivo, quasi che al parroco toccasse una sorte e gli riuscisse di graditissimo trattenimento ogni volta che ne potesse ascoltare le confessioni. Certo con esso loro non può eccedere in buona grazia ed amorevolezza; cose che fanno ottima impressione sul loro spirito, li dispongono a confessarsi bene; quindi poi a frequentare i Sacramenti. Questa d'altra parte è un'avvertenza che il parroco deve avere sempre quando abbia da parlare cogli uomini: giova sommamente perché gli si affezionino e quindi si approfittino dei suoi consigli, esortazioni e correzioni. Quanta ilarità e il parlare festivo ed amorevole è da evitarsi sempre e invariabilmente parlando colle donne, è per lo contrario sempre ed invariabilmente da praticarsi parlando cogli uomini».

In questo caso la differenza con la confessione femminile è ancora più evidente. Se il comportamento conciliante, «allegro», amicale e l'uso di aggettivi che dimostrino familiarità è un pericolo con le donne, portate «per natura» ad equivocare ed a leggere significati particolari, nel caso della confessione degli uomini è un atteggiamento strategicamente fondamentale per invogliarli a superare le loro diffidenze. Il tono comunque deve sempre rimanere in un ambito di amicalità non eccessiva, in maniera tale da non urtare un implicito e presupposto senso di indipendenza maschile. Se le donne sono ritenute dipendenti, facili all'affezionarsi, alla parola ed al confidarsi, la fiducia maschile pare qui un obiettivo difficile da conquistare, data una presupposta personalità maschile più definita e forte.

Il terzo suggerimento che Frassinetti presenta ai confessori è

«che il parroco si guardi da suggerire a costoro regole di perfezione, le quali non sarebbero né gustate né intese. Ordinariamente dovrà contentarsi d'instillare nei loro cuori l'odio al peccato mortale, e inculcare l'adempimento dei precetti, mo-

strandosi intanto franco, disinvolto, indulgente e benigno. Ciò è necessario affinché nol tengano in conto di uomo bigotto, com'essi dicono, e non rifuggano dal ritornare ai suoi piedi»⁴¹.

Con gli uomini il confessore attenua la distanza tra sé ed il confessato, cerca il riconoscimento di interlocutore legittimato, come appare dal timore di apparire «bigotto», e basa la sua capacità di incidere sui comportamenti dell'uomo sulla argomentazione razionale. Il giudizio e le prescrizioni del confessore non sono assertivi, ma devono essere argomentati con il linguaggio della razionalità, che si configura come lo spazio nel quale comunicano il confessore ed il confessato. Ed è quindi con la persuasione razionale che il confessore sviluppa l'azione disciplinare nei confronti degli uomini. Si tratta di uno schema di azione che potrebbe definirsi come competitivo-persuasivo. Ben differente da quello usato con le donne, che può definirsi assertivo-normativo. Con le donne il confessore presuppone il rapporto come squilibrato, marca chiaramente la distanza tra sé e la confessata ed evidenzia il proprio ruolo di giudice indiscusso. La comunicazione avviene in maniera assertiva, in quanto non c'è necessità di argomentare e persuadere un soggetto che viene ritenuto predisposto a ricevere formulazioni normative ed indiscutibili.

Bollettino

Con questa rubrica, la redazione si propone di dare notizia di convegni, seminari e progetti di ricerca, ritenuti di particolare rilievo per le tematiche trattate dalla rivista.

⁴¹ G. FRASSINETTI, *Manuale pratico del parroco novello*, cit., pp. 305-306.